

Misión profética de la Vida Religiosa y conflicto con la autoridad eclesial

Felícísimo Martínez Díez

La tensión y el conflicto entre la autoridad y la vida religiosa no son problemas nuevos. Atraviesan toda la historia de la vida religiosa. Han estado presentes de forma especial en los orígenes de las grandes familias religiosas. Ejemplo: los orígenes de las órdenes mendicantes. Y en los momentos más proféticos de la vida religiosa. Ejemplo: los primeros tiempos de la evangelización en el Continente latinoamericano. Y siguen existiendo en la actualidad. Baste recordar la reciente intervención de la CLAR, las medidas disciplinarias impuestas a algunas congregaciones o a algunas de sus comunidades y miembros particulares, las tensiones frecuentes entre religiosos y jerarquía local...

La novedad hoy se concreta en dos aspectos. En primer lugar, la nueva situación social y eclesial ha dado lugar a nuevas manifestaciones del conflicto y a nuevos enfoques del mismo. En segundo lugar, una nueva y aguda conciencia del problema ha permitido explicitarlo y debatirlo abierta y públicamente.

1. El nuevo contexto socio-eclesial

Dos hechos de carácter sociológico han afectado a este problema que, en principio, pareciera un problema exclusivamente intraeclesial: la implantación progresiva de la democracia y la creciente concientización en torno a los derechos humanos. Ambos han contribuido a un nuevo tratamiento teórico y práctico del problema. El modelo de autoridad en la Iglesia es básicamente jerárquico, en la teoría teológica y en la práctica eclesial¹. Sin embargo, las corrientes sociológicas pro-democráticas han hecho su impacto en muchos ambientes eclesiales, que demandan hoy nuevos hábitos democráticos y participativos en el ejercicio de la autoridad y la corresponsabilidad en la Iglesia. Por otra parte, la conciencia del carácter inviolable de los derechos humanos han prendido también en el ámbito eclesial y es invocado legítimamente por personas y grupos para reclamar el derecho a su identidad y a su misión en la Iglesia.

A nivel específicamente teológico, el hecho mayor en relación con el problema que nos ocupa ha sido la eclesiología del Concilio Vaticano II y sus implicaciones

1 «Lumen Gentium», cap. III.

prácticas. De ella hay que destacar tres elementos claves que tocan directamente el problema de la relación entre la autoridad jerárquica y la vida religiosa. En primer lugar, la concepción de la Iglesia como “pueblo de Dios”, todo él profético, en el que todos los creyentes son considerados como miembros activos, y todos los ministerios y carismas tienen su puesto legítimo en la Iglesia². En segundo lugar, el puesto central y la destacada autoridad reconocida a los obispos en las respectivas diócesis e Iglesias particulares³. En tercer lugar, la afirmación del carácter esencialmente carismático y profético de la vida religiosa en la Iglesia⁴.

Naturalmente, no todas las prácticas eclesiales del período postconciliar han sido consecuentes con estos postulados teológicos. Ahí radica una parte del actual conflicto entre autoridad jerárquica y vida religiosa.

2. Dos paradojas dan que pensar

J.B. Metz escribió un excelente libro sobre la vida religiosa⁵. La tesis central del mismo se puede resumir así: la misión esencial de la vida religiosa es manifestar a la gran Iglesia, de una forma y práctica, en qué consiste el seguimiento radical de Cristo; por consiguiente deben ser una “especie de terapia de ‘shock’ del Espíritu Santo para la gran Iglesia”⁶.

La primera paradoja es la siguiente. Siendo ésta la misión esencial de la vida religiosa, resulta que fue la gran Iglesia reunida en el Concilio la que tuvo que recordarle a la vida religiosa su misión. En vez de ser ésta la que interpelara a la gran Iglesia a un más radical seguimiento de Cristo, fue la Iglesia la que interpeló a la vida religiosa para que volviera a las fuentes evangélicas y a un seguimiento más radical de Cristo⁷. “Como quiera que la norma última de la vida religiosa es el seguimiento de Cristo tal como se propone en el Evangelio, ésta ha de tenerse por todos los institutos como regla suprema”⁸. En vez de ser la vida religiosa terapia de choque para la Iglesia, pareciera que la interpelación conciliar fue la terapia de choque para la misma vida religiosa.

Esta paradoja plantea ya algunas preguntas. ¿Ha perdido la vida religiosa su dimensión carismática y su radicalidad cristiana? ¿Se ha acomodado y nivelado de tal forma con el pensar y el hacer de la institución eclesial, que no es ya aguijón profético para la Iglesia? ¿Le falta el coraje para confrontar y ser correctivo de unas

2 «Lumen Gentium», cap. II.

3 «Lumen Gentium», cap. III; «Christus Dominus». Se ha dicho que el Concilio Vaticano I fue el concilio del Papa; que el Vaticano II fue el concilio de los obispos; que faltan todavía el concilio de los presbíteros, el de los laicos y el de la vida religiosa.

4 «Lumen Gentium», cap. VI; «Perfectae Caritatis».

5 J.B. METZ, «Las Ordenes Religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo», Herder, Barcelona 1988.

6 «Ibiden», 12s.

7 Cf. J.M. GUERRERO - J.M. ARNAIZ, «Caminos de futuro de la vida religiosa, ITVR, Madrid 1987, 31-32.

8 «Perfectae Caritatis», 2.

exigencias cristianas rebajadas en la Iglesia, por miedo al conflicto? Si la vida religiosa renuncia a su misión carismática y profética, no hay lugar para el conflicto.

La segunda paradoja va en dirección contraria. La misma Iglesia que urgió en el Concilio una renovación de la identidad carismática y de la misión profética de la vida religiosa, ha controlado con firmeza durante el período postconciliar las consecuencias prácticas de esa renovación. Son bien conocidas las intervenciones de la jerarquía en la vida religiosa a nivel teológico, pastoral, disciplinar... Invocando una eclesiología de comunión, legítima teológicamente pero fácilmente manipulable a nivel ideológico y político, la autoridad institucional ha ejercido un fuerte control sobre la misión y actuación profética de la vida religiosa.

Esta paradoja también da que pensar. ¿Está la Iglesia dispuesta a asumir las consecuencias prácticas de la identidad carismática y de la misión profética de la vida religiosa? ¿Pretende eludir el conflicto a base de silenciar la profecía? ¿Asume la tensión y el conflicto como componentes esenciales de fidelidad en el seguimiento radical de Cristo? ¿Considera compatible algún tipo de conflicto con la eclesiología de la comunión? Si la Iglesia elimina la misión profética de la vida religiosa, tampoco hay lugar para el conflicto. Pero, ¿es ésta la forma de resolverlo?

3. Tres presupuestos teológicos

Para una recta comprensión de la misión profética de la vida religiosa y un oportuno procesamiento de sus relaciones con la jerarquía, es preciso tener en cuenta tres postulados teológicos: la teología de la Iglesia particular, el carácter carismático de la vida religiosa, la teología de los ministerios y carismas en la Iglesia.

La eclesiología conciliar otorgó singular importancia a la Iglesia particular, diocesana o regional. Ella es el lugar concreto en el que la vida religiosa existe y ejerce su misión. Las Iglesias particulares están "formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a base de las cuales se constituye la Iglesia católica, una y única"⁹. En ellas los Obispos tienen la autoridad suprema, siempre en comunión con el colegio episcopal y con el Papa. En cuanto Iglesia particular, tiene una referencia esencial a la universalidad de la Iglesia. La universalidad y catolicidad de la Iglesia es la comunión de las distintas Iglesias particulares. La Iglesia se considera implantada en un lugar cuando están presentes todos los elementos esenciales de la eclesialidad: fe, sacramentos y práctica cristiana.

En este sentido, la vida religiosa, bajo diversas formas, es elemento esencial de la Iglesia particular. Una misión fundamental de la vida religiosa dentro de la Iglesia particular es abrirla a la universalidad y catolicidad. El carácter supradiocesano de la mayor parte de las congregaciones religiosas debe expresarse en esta proyección universal de las Iglesias particulares¹⁰.

9 «Lumen Gentium», 23.

10 A. ALVAREZ BOLADO, «Presencia y misión de la vida religiosa en la Iglesia particular», en «Confer» 121 (1993) 83.

La vida religiosa es esencialmente carismática; no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia. "Por consiguiente, el estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo de manera indiscutible, a su vida y santidad"¹¹. Para que se dé, pues, la vida religiosa en la Iglesia particular no basta que haya religiosas o religiosos trabajando como agentes pastorales en tareas de suplencia o como meros "cuerpos apostólicos especializados". En este sentido, los religiosos son bienvenidos y no plantean mayores conflictos. Pero su misión en la Iglesia no es meramente funcional. Es preciso que se dé el elemento carismático y la misión profética, que constituyen la esencia de la vida religiosa. Aquí suele estar la raíz del conflicto entre la autoridad jerárquica y la vida religiosa.

El conflicto se establece generalmente entre dos elementos, igualmente legítimos y necesarios: el elemento institucional y el elemento carismático. Aquel está representado básicamente por la jerarquía; éste, por la vida religiosa. Utilizado el lenguaje de W. Brueggemann, la jerarquía representa la "conciencia real", encargada de salvaguardar el orden establecido y de reforzar la institución; la vida religiosa representa la "conciencia profética", encargada de articular valores y caminos alternativos para la comunidad eclesial y para la sociedad¹². Utilizando la terminología de M. Weber, el P. Tillard habla de la "ética de la responsabilidad" y de la "ética de convicción" y las atribuye respectivamente a la jerarquía y a la vida religiosa¹³. La ética de la responsabilidad es propia del gobernante y se caracteriza por la prudencia conservadora; la ética de la convicción es propia del profeta y se caracteriza por la radicalidad y el coraje innovador.

Tanto el elemento institucional como el carismático son necesarios para la Iglesia. Pero tienen distinta significación: el primero se refiere a la institución o la estructura de la misma; el segundo se refiere a la vida, que es la razón de ser de la institución. Aún más, son complementarios: el elemento institucional impide que el elemento carismático, abandonado a sí mismo, se autodestruya; éste a su vez impide que aquél se vacíe de contenido y de razón de ser. Pero entre ellos hay una relación dialéctica o una interacción dialéctica. Ambos funcionan como correctivo del otro. Aquí se origina el conflicto. A nivel de principios generales es relativamente fácil el consenso¹⁴. El verdadero problema se plantea a nivel práctico.

4. El planteamiento del problema

El planteamiento del problema no debe hacerse en términos antiéticos, sino en términos sintéticos. Todo ministerio en la Iglesia, incluido el ministerio jerár-

¹¹ «Lumen Gentium», 44.

¹² W. BRUEGGEMANN, «The Prophetic Imagination», Fortress Press, Philadelphia 1978.

¹³ J. M. R. TILLARD, «Religiosos, un camino de Evangelio», ITVR, Madrid 1975.

¹⁴ Cf. el conocido Documento conjunto de la Congregación de Religiosos y la Congregación de Obispos «Mutuae Relationes», AAS (1978) 473-546.

quico, debe tener un componente carismático, si ha de ser ministerio eclesial. Se legitima en la medida que actúa movido por el Espíritu. Y todo carisma en la Iglesia debe ser también ministerial, aunque no sea jerárquico. Se legitima en la medida que contribuye a la construcción de la comunidad¹⁵.

El planteamiento tampoco debe hacerse en términos de competitividad, sino en términos de complementariedad. No se trata de decidir quién manda más en la Iglesia o quién tiene más poder en ella. Se trata de reconocer la pluralidad de vocaciones en la Iglesia y la legitimidad de los diversos carismas y ministerios, así como el aporte de cada uno de ellos para la construcción de la comunidad y para una mayor fidelidad de toda la Iglesia en el seguimiento de Jesús.

El planteamiento tampoco debe hacerse en términos de culpabilizaciones mutuas, sino en términos de autoexamen. Desde la perspectiva jerárquica se acusa a la vida religiosa de ser responsable de los conflictos, por falta de obediencia y comunión eclesial. Con frecuencia se confunden la obediencia y la comunión con la mera lealtad institucional o el sometimiento al orden establecido. Pero a veces se olvidan preguntas previas: ¿Ejercen su ministerio movidos por el Espíritu? ¿Disciernen y promueven los carismas en la comunidad o los controlan hasta ahogarlos? ¿Están inspirados por la libertad evangélica o por el miedo a la libertad carismática y a la profecía? ¿Son ellos mismos agentes y cauces de comunión, diálogo y participación?

Desde la perspectiva de la vida religiosa se acusa con frecuencia a la jerarquía de desencadenar los conflictos, por desconocer la teología de la vida religiosa y amordazar su palabra y su acción profética. Es cierto que se necesita en los obispos un mayor conocimiento de la teología de la vida religiosa, lo mismo que los religiosos deben profundizar en la teología de la Iglesia particular y de los ministerios¹⁶. Pero esto no resuelve todo el problema. De hecho hay muchos obispos religiosos que se suponen son conocedores de la teología de la vida religiosa y, sin embargo, también están implicados en estos conflictos. También es verdad que la vida religiosa se ve a veces sometida por el peso de la autoridad jerárquica, y es instrumentalizada en tareas pastorales de suplencia. Pero no está aquí todo el problema.

La vida religiosa debe hacerse hoy interrogantes básicos que atañen muy de cerca a su identidad carismática y a su misión profética. ¿Están éstas entorpecidas simplemente por la interferencia de la jerarquía? ¿O tal vez la vida religiosa se encuentra a gusto en sus ministerios diocesanos y parroquiales porque son menos arriesgados y más rentables? ¿Ha perdido la vida religiosa su identidad carismática y el coraje evangélico necesario para la misión profética? ¿Muestra la vida religiosa de forma transparente su naturaleza carismática y su misión profética, para que los obispos y toda la Iglesia conozcan de forma práctica la teología de la vida religiosa? ¿Están los conflictos inspirados por la fidelidad al seguimiento radical de Cristo y a

15 F. MARTÍNEZ, «Iglesia sacerdotal-Iglesia profética», *Sígueme*, Salamanca 1992, pp. 92-95.

16 «Mutuae Relationes», 29.

la misión profética, o por el ansia de poder y protagonismo? La vida religiosa hará un aporte decisivo a la solución del conflicto, en la medida que se adentre honestamente en un autoexamen y en una confrontación con el Evangelio.

5. La lección de la historia de la vida religiosa y las ambigüedades de la exención

La vida religiosa nació laica, carismática y profética. Cuando el cristianismo se convirtió en religión oficial, protegida y privilegiada, se masificó. La fe cristiana se divorció del seguimiento radical. Algunas exigencias de éste habían venido a menos o se habían olvidado. Algunos cristianos o grupos proféticos de cristianos -laicos-, animados por una experiencia carismática -carismáticos-, reaccionaron e iniciaron un estilo de vida que daría lugar a la vida religiosa. Cuando cesó la era de los mártires, aparece la era de los ascetas, las vírgenes y los monjes. Estos son los nuevos héroes del cristianismo, los nuevos seguidores radicales, los nuevos mártires o testigos¹⁷. Su reacción fue una denuncia profética contra el mundo, ciertamente, pero también y sobre todo una protesta profética contra una Iglesia mundanizada que había olvidado las exigencias radicales de la vida cristiana¹⁸.

La vida religiosa no nació principalmente como una protesta contra el mundo -como frecuentemente se interpreta la fuga mundi-, sino como una protesta profética contra la institución eclesial, que iba perdiendo su sabor carismático, su radicalidad evangélica y su misión profética. Nació, pues como un recuerdo "peligroso" para la Iglesia, como una memoria peligrosa del Evangelio para la Iglesia. Por eso, J.B. Metz ha definido las órdenes religiosas como "la forma institucionalizada de un peligroso recuerdo en el seno de la Iglesia"¹⁹.

Pero la historia de la vida religiosa ofrece otra lección importante: la pronta asimilación del carisma y la profecía por la institución. Es quizás una ley inexorable de la sociología de la religión, pero al mismo tiempo plantea un problema radical a la identidad de la vida religiosa. Si la institucionalización hace del recuerdo peligroso un recuerdo inocuo, ya no hay misión profética. Si la institucionalización del carisma diluye la experiencia carismática, la vida religiosa pierde su razón de ser y deja de cumplir su misión en la Iglesia y en la sociedad. ¿Ha sido éste el caso de la vida religiosa? De hecho, todas las grandes y radicales renovaciones han tenido lugar en tiempos de crisis y desorientación y han supuesto una re-creación de la vida religiosa desde la revitalización del carisma. Esas renovaciones han tenido lugar con frecuencia en suelo laical, carismático y profético. Da la impresión de que la institución por sí misma es capaz de perpetuarse, pero es incapaz de regenerarse.

¹⁷ J. ALVAREZ GOMEZ, «Historia de la vida religiosa», ITVR, Madrid 1987, I, 62, 173.

¹⁸ CASIANO, «Collationes», XVIII, 5; J.M. LOZANO, «Vida como parábola. Reinterpretando la vida religiosa», ITVR, Madrid 1986, 47-50; H. WORKMAN, «The Evolution of the Monastic Ideal», London 1913; W.K.L. CLARKE, «The Ascetical Works of St. Basil», London 1925.

¹⁹ J.B. METZ, «Las órdenes religiosas»..., 12.

No es éste el momento de analizar el proceso de institucionalización. Me limito a señalar algunos elementos más significativos. Pronto se multiplicaron las reglas, las constituciones y las observaciones monásticas. Pronto se exigió la aprobación de las reglas y las constituciones por parte de la jerarquía como condición para la fundación de nuevas órdenes. Dicha aprobación es una garantía de ortodoxia²⁰, un ejercicio de discernimiento entre el profetismo y la herejía, que suelen ser vecinos. Pero con frecuencia se convirtió en un mecanismo de control que a su vez supuso un recorte del frescor carismático y del coraje profético de las nuevas fundaciones²¹.

Un segundo factor de institucionalización ha sido la sacerdotalización y diocesanización de la vida religiosa. La vida religiosa nació laica. En principio hubo una gran resistencia por parte de los monjes a la ordenación sacerdotal y a aceptar el episcopado. (Vale la pena recordar como ejemplo los orígenes franciscanos). Pero pronto creció el número de los monjes ordenados de presbíteros y de los religiosos obispos²². Este factor trajo consigo el siguiente: la parroquialización y diocesanización de la vida religiosa. Muchas órdenes y congregaciones tuvieron como política primera no aceptar parroquias. Sin embargo, pocas son las que se han mantenido en esta política. Hoy hasta las religiosas se ven obligadas o aceptan con gusto ministerios de carácter parroquial. Sin quitar ningún valor a los ministerios parroquiales, no parecen los más convenientes para dar cauce a la libertad carismática y a la misión profética de la vida religiosa. Aparte del énfasis en la pastoral de conservación, implica una reproducción de modelo institucional y plantea un problema serio de identidad a la vida religiosa. La misión profética es sustituida por tareas de suplencia ante un clero escaso.

La exención con respecto a la obediencia directa al Papa proporcionó a la vida religiosa un espacio de libertad necesario para la vivencia del propio carisma y para el ejercicio de su misión profética, a la vez que garantizó el carácter supra-diocesano de las grandes órdenes religiosas²³. Pero la exención ha padecido sus ambigüedades. Los frecuentes conflictos en torno a la exención no siempre han obedecido por parte de la vida religiosa a la búsqueda de una mayor fidelidad evangélica, de una identidad más carismática o una misión más profética. A veces han sido el resultado de una competencia de poder entre la jerarquía y la vida religiosa, de una lucha por la influencia y el prestigio institucional. Ni es éste el verdadero sentido de la exención ni ese tipo de conflictos es compatible con la fidelidad al Evangelio en obispos y religiosos. Por otra parte, hoy la exención se ha visto debilitada y ha quedado reducida prácticamente al régimen interno de las comunidades religiosas.

20 M. AZEVEDO, «Los religiosos: vocación y misión», Ed. Atenas, Madrid 1987, 36.

21 En la actualidad muchas congregaciones, especialmente femeninas, han tenido que hacer importantes modificaciones en sus constituciones para conseguir su aprobación.

22 Por otra parte, la fundación de congregaciones de sacerdotes tomando el modelo de la vida religiosa contribuyó no poco a la clericalización de ésta. Piénsese, por ejemplo, en los canónigos regulares y en las modernas congregaciones de sacerdotes.

23 cf. J. ALVAREZ GOMEZ, «Historia de la vida religiosa...», I, 511-513.

La pastoral de conjunto, tan necesaria para la misión eclesial, no siempre asume la diversidad de carismas y ministerios en la Iglesia local.

Este proceso de institucionalización ha nivelado la vida religiosa con la gran institución eclesial y ha restado a aquélla vigor carismático y significación profética. En muchos casos los conflictos y tensiones han desaparecido totalmente, a fuerza de acomodar o acomodarse la vida religiosa a los valores, las estructuras y los modelos pastorales institucionales. Pero esta ausencia de conflicto y de tensión puede significar una capitulación del carácter carismático y de la misión profética de la vida religiosa, con consecuencias negativas para ella y para toda la Iglesia. Una cierta tensión y el conflicto evangélico entre la vida religiosa y la institución eclesial son elementos terapéuticos en la Iglesia. Expresan la tendencia o la tensión hacia una fidelidad evangélica siempre mayor.

En este contexto vale la pena meditar las reflexiones de J.B. Metz sobre este problema. “¿Dónde se muestra hoy la tensión, necesaria y fecunda, el antagonismo entre órdenes y gran Iglesia? ¿Dónde están hoy las tensiones que marcan los orígenes de casi todas las órdenes religiosas? ¿No se han situado estas órdenes, en el tiempo transcurrido desde su fundación, demasiado en el ‘centro’ en el que todo se equilibra y se modera, no se han acomodado en cierto modo a la gran Iglesia y se han dejado cercar por ella? ¿Dónde está hoy aquella capacidad de *schock* intraeclesial de las órdenes? ¿Dónde ejercen con pasión, por lo que a ellas respecta, la crítica profética dentro de la Iglesia que no sólo les está permitida en esa razón de su propia existencia de seguimiento, sino que incluso se les exige? ¿No existe algo así como una ‘trampa’ de la gran Iglesia, para que las órdenes se adapten a las circunstancias y se llegue a la distensión del antagonismo? ¿No forma acaso parte de esta trampa el proceso creciente de ‘parroquialización’ de las órdenes en los últimos tiempos? ¿Sigue actuando hoy la exención jurídica de las órdenes (frente a la jerarquía eclesiástica) en el sentido de una relación de tensión, fecunda para la Iglesia tomada en su conjunto? ¿No son numerosas las órdenes -o al menos un número de casas y comunidades concretas- que se hallan ya demasiado fijamente insertas en los ‘planes’ de pastoral, en cuya elaboración apenas si han tomado parte?”²⁴.

Estos interrogantes son una interpelación radical a la vida religiosa y a la misma Iglesia. Son una forma de decir que existen conflictos de poder, que no son evangélicos, y conflictos provocados por la fidelidad al Espíritu y a la misión profética, los cuales son necesarios para el crecimiento de la comunidad cristiana.

6. Misión profética de la vida religiosa

Con respecto a la misión de la vida religiosa hoy se insiste en dos tesis fundamentales. En primer lugar, la identidad de la vida religiosa consiste esencialmente en su ser carismático, no en su actividad apostólica²⁵. Los religiosos no son simples cuerpos apostólicos especializados o agentes pastorales en tareas de suplencia. Su misión es más que la suma de sus "actividades apostólicas". Aunque hay que evitar que una falsa interpretación utilice esta tesis como pretexto para legitimar un cierto "quietismo iluminado", es indudable su intuición teológica. En segundo lugar, la misión de la vida religiosa es esencialmente una misión profética. ¿Qué significa este carácter profético de la misión de la vida religiosa?

Significa, en primer lugar, que la misión de la vida religiosa se define por la razón simbólica, no por la razón instrumental moderna. La vida religiosa es de naturaleza esencialmente carismática: obra del Espíritu y mediadora de la acción libre del Espíritu. Su misión es esencialmente simbólico-política. Consiste en "ser vida religiosa", una experiencia radical de lo Sagrado-Absoluto, una inmersión en las fuentes originales del ser, de la vida, de la verdad, del sentido... Su misión es testimoniar con la vida la dimensión mística de la realidad y de la historia, trascendiendo la tendencia de la institución a acomodarse a lo "razonable" y lo "posible", movida por un realismo ramplón y rutinario. Esta es su dimensión místico-simbólica y también la fuente de sus implicaciones "políticas".

En este sentido se ha llamado a la vida religiosa: "parábola existencial del seguimiento de Jesús" (V. Codina), "parábola narrada por el Espíritu" (J.C.R. García Paredes), "símbolo radical del seguimiento" (J.B. Metz), "signo del Reino de Dios" (H. Fries), "esbozo del Reino" (T. Matura), "signo existencial de la esperanza mesiánica de la fe" (J.M.R. Tillard), "cifra de toda comunión eclesial" (B. Forte)...²⁶

En segundo lugar, es la misión de un grupo liminal en la Iglesia y en la sociedad²⁷. La "liminalidad" designa grupos y comunidades que se distancian de los valores, estructuras e instituciones convencionales, en nombre de una radical experiencia de lo Sagrado. Representan y articulan los valores más sagrados, las experiencias más radicales, las esperanzas y aspiraciones más substantivas de la humanidad. Son una crítica radical al orden establecido, a sus ideologías e instituciones, a su forma conservadora de pensar y de hacer. Al mismo tiempo son una

25 S.M. ALONSO, «La vida consagrada», ITVR, Madrid 1992, 228, 254; J.M. R. TILLARD, «Religiosos, un camino de Evangelio»..., 149; L. BOFF, «Testigos de Dios en el corazón del mundo», ITVR, Madrid 1985, 106; J.M. LOZANO, «Vida como parábola»..., 89.

26 cf. Revista «Vida Religiosa» 60 (1986).

27 El concepto antropológico-sociológico de "liminalidad" fue acuñado por A. van Gennep en 1908, para designar la separación periódica de una persona de su familia (por ejemplo, en los ritos de iniciación). Recientemente ha sido adoptado por E. Turner para explicar la función de grupos y comunidades marginales en su relación e interacción con las corrientes sociales predominantes. R. Endress ha utilizado este concepto en sus trabajos sobre vida religiosa («The Monastery as a Liminal Community», en: American Benedictine Review, 26(1975). Cf. D. O'MURCHU, «Religious Life: A Prophetic Vision», Notre Dame 1991, 36.

alternativa para el orden institucional establecido, urgen cambios profundos y radicales. Pese a que suelen ser grupos minoritarios, su misión tiene proyección universal. Son testimonio de unos valores que interesan a toda la sociedad, lo sepa o lo ignore, lo acepte de buen grado o intente rechazarlo.

La vida religiosa nació en la liminalidad geográfica (desierto) y cultural (movimiento contra-cultural). Pero su misión apunta al corazón de la Iglesia y de la sociedad, porque se refiere a los valores más significativos y esenciales del ser cristiano y humano. Cuando la vida religiosa se institucionaliza y acomoda acríticamente al orden establecido en la sociedad y en la Iglesia, deja de cumplir su misión simbólica y profética. ¿Será éste el caso de los diversos tipos de comunidades cristianas nacientes -la mayoría, laicas-?

En este contexto de debe entender el carácter fronterizo de toda misión profética. La experiencia profética brota en el desierto, en la periferia, en los márgenes, en las fronteras institucionales²⁸. Y desde ahí se ejerce la misión profética como denuncia y correctivo establecido, como revitalizador y alternativa para el centro institucional. Desde esta perspectiva hay que leer hoy el fenómeno de la "inserción" y de la opción por los pobres, como condición de posibilidad para la misión profética de la vida religiosa. Se trata de una misión universal, pero se ejerce desde las fronteras de la institución.

En tercer lugar, la misión profética de la vida religiosa consiste en testificar, activar y articular los valores "arquetípicos" de toda religión y de toda cultura²⁹. Estos son valores que afectan a los estratos más profundos de todo ser humano. Son un conjunto de valores, esperanzas y aspiraciones que constituyen el mundo original de sentido o el "subconsciente colectivo" de la humanidad (C. G. Jung). La religión formal o institucionalizada pretende articularlos, pero con frecuencia falla en su intento y los asfixia mediante el peso institucional, el formalismo ritual, el exagerado activismo o la acomodación acrítica a los valores seculares (tener, placer y poder).

La expresión "Reino de Dios" resume en los evangelios todos los valores arquetípicos de la experiencia cristiana: la experiencia de Dios como el único Absoluto, que desvela la dimensión mística de la realidad y de la historia y libera a éstas de una inmanencia opresora y carente de esperanza; la experiencia del otro como hermano, que desvela la dimensión comunitaria de la existencia humana y la libera de la competitividad y la discriminación, del sistema comercial y la meritocracia, de la instrumentalización, manipulación y dominación de las personas.

En este contexto adquieren la vida religiosa y, en concreto, los votos³⁰, toda su misión simbólico-profética y todo su dinamismo político. No son un asunto

28 cf. L. BOFF, «Testigos de Dios en el corazón del mundo»..., 106, 212, 216; M.J. LEDDY, «Renewing Religious Life. Beyond the Liberal Model», *Mystic* 1990, 110s.

29 cf. R. PANIKAR, «Blessed Simplicity: The Monk as Universal Archetype», 1990, 110s.

30 En este sentido se habla del "carácter esencialmente misionero de los votos". Cf. «Acta Capituli Generalis Electivi Ordinis Fratrum Praedicatorum», Roma 1992, 75.

privado de los religiosos; son símbolos con una dimensión pública y política, puesto que son un recuerdo peligroso de valores arquetípicos que interesan a la Iglesia y a la sociedad. Para que la vida religiosa pueda ejercer esa misión simbólico-política y funcionar como movimiento contracultural, debe dar rienda suelta a su dinamismo carismático y profético.

En cuarto lugar, la misión profética de la vida religiosa se ejerce prioritariamente en el ministerio de la evangelización. la tradición judeo-cristiana destaca dos rasgos esenciales de la misión profética: el anuncio de la Palabra y la práctica de signos liberadores. El profeta o la comunidad profética ha recibido la Palabra y debe proclamarla sin limar aristas ni restar dinamismo. Esta anuncia liberación y denuncia opresión. Propone al pueblo un futuro alternativo frente a un presente de pecado y opresión. Abre los ojos a los ciegos para que reaccionen frente al orden establecido que pretende ocultar el pecado e incluso proporciona falsas soluciones o fugas al propio dolor. Convoca a la conversión y a la justicia desde la perspectiva de los pobres³¹.

La urgencia de la evangelización es hoy un signo de los tiempos en la Iglesia y en la sociedad³². Al mismo tiempo es un desafío. La palabra se ha desacreditado en el mundo actual, saturado de falsas palabras y discursos vacíos. Si la experiencia carismática y profética de la vida religiosa es capaz de acreditar de nuevo la palabra profética, habrá proporcionado un servicio incalculable a la Iglesia y a la sociedad. El testimonio de la vida es el único camino para acreditar la Palabra. No se trata simplemente de “dar buen ejemplo”, sino de devolver credibilidad a la Palabra, de mostrar en la práctica que lo que se anuncia se está realizando ya. Basada en la experiencia carismática, la vida religiosa debe considerar la evangelización como parte esencial de su misión profética.

La vida religiosa no debe aprisionar la Palabra; ha de liberarla o anunciarla con libertad, sin calcular las consecuencias. El profeta no es calculador ni oportunista, ni siquiera prudente. ¿No habrá perdido hoy la vida religiosa en algunas partes algo de esa “imprudencia profética” porque ha perdido la “parresía” que caracterizó a los primeros evangelizadores cristianos?

Finalmente, la misión profética de la vida religiosa implica hoy de forma esencial el compromiso con la justicia y los derechos humanos. Experiencia de Dios y práctica de la justicia son inseparables en la tradición profética. “Conocer a Dios es hacer justicia”. El compromiso con la justicia es componente esencial de la evangelización. Las prácticas de justicia y solidaridad son los signos que acreditan el anuncio de la Buena Nueva y la presencia del Reino de Dios.

También el compromiso con la justicia y los derechos humanos tiene un carácter liminal. Los profetas veterotestamentarios, al igual que Jesús, defendieron la justicia desde el lugar y desde la perspectiva de los pobres y marginados, aunque

31 cf. W. BRUEGGEMANN, «The Prophetic Imagination», Fortress Press, Philadelphia 1978.

32 cf. M. AZEVEDO, «Los religiosos...», 181s.

las denuncias llegaran hasta el centro del sistema. En este contexto hay que situar hoy la opción y la solidaridad con los pobres como la única forma evangélica de luchar por la Justicia del Reino. La opción por los pobres es rasgo esencial de la misión profética de la vida religiosa. La lucha por la justicia y los derechos humanos, las luchas liberadoras de los pobres y marginados, las luchas de las minorías étnicas, los movimientos feministas e indigenistas, los inmigrantes y exilados, los desempleados o subempleados... son un fuerte desafío para la misión profética de la vida religiosa.

Naturalmente, la opción por los pobres no puede estar exenta de conflicto porque están en juego los intereses del sistema y del orden establecido, incluso en algunas ocasiones los intereses de la institución eclesial. Lo importante es que las motivaciones de esa opción y esa solidaridad sean evangélicas, para que también los conflictos subsiguientes lo sean. A la vida religiosa le debe preocupar más la ausencia de todo conflicto o su implicación en los conflictos de poder, que la existencia de los conflictos evangélicos, aquellos que surgen porque los seguidores de Jesús se han empeñado en no capitular. Son conflictos esenciales a la identidad carismática y a la misión profética de la vida religiosa.

7. Conclusión: hacia la autoridad carismática y evangélica

El conflicto es ordinariamente un problema de autoridad y de poder. Por consiguiente, la mayor parte de los conflictos entre la jerarquía y la vida religiosa tienen algo que ver con la naturaleza y el ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Una es la autoridad jerárquica y otra la autoridad carismática, ambas necesarias pero distintas. La misión profética de la vida religiosa debe abrir caminos a la legitimación carismática de toda autoridad en la Iglesia, más allá de la mera legitimación jurídica. No se trata de conquistar espacios de poder en la Iglesia frente a la jerarquía, sino de mostrar de forma práctica en qué consiste la legitimación carismática y el ejercicio evangélico de la autoridad en la Iglesia.

“A partir de las comunidades de seguimiento -afirma J.B. Metz- que son las órdenes religiosas, deberían ponerse señales para un cambio de autocomprensión práctica de la misma autoridad eclesiástica. Para esta autoridad, basada en la competencia religiosa exigida hoy en razón de la crisis de legitimación social, las órdenes podrían ofrecer modelos productivos, apoyándose precisamente en sus tradiciones y en la autoridad carismática que en ellas se practica”³³. Y concluye: “Este criterio a favor de la competencia religiosa no está a nuestra disposición. Se llama: seguimiento”³⁴.

La jerarquía y la vida religiosa deben dejarse juzgar por el criterio supremo de la fidelidad en el seguimiento radical de Cristo. Los conflictos entre jerarquía y vida religiosa deben ser discernidos desde ese mismo criterio.

33 J.B. METZ, «Las órdenes religiosas...», 88.

34 J.B. METZ, «Ibid.», 114.